SUL PRETESO AGNOSTICISMO DEI PRESOCRATICI

Nota del prof. Cesare Ranzoli

(*Adunanza del 3 dicembre 1914*)

Quando una dottrina riesce a suscitare qualche interesse nel mondo speculativo, accade sempre che apologisti e detrattori si diano a scrutare il passato per fabbricarle l'albero genealogico. Gli intendimenti, com'è naturale, sono opposti.

Per gli uni la ricerca storica deve dimostrare che la nuova dottrina poggia sopra i fondamenti più solidi e vetusti, per gli altri che s'identifica in tutto con errori antichi e già condannati. Ma così gli uni come gli altri, mancando della serena obbiettività dello storico, sono condotti solitamente a vedere identità o somiglianza dove c'è soltanto una lontana analogia; a confondere gli antecedenti logici e cronologici d'una idea con l'idea stessa, dimenticando che anche le dottrine, come gli eventi storici, non possono nascere se non quando siansi maturate ad una ad una le condizioni ideali necessarie. In tal modo la storia della filosofia diventa per essi un campo di facili esercitazioni, e lo scorrono in lungo e in largo con la più invidiabile sicurezza. I più modesti si fermano alle due Critiche o arrivano al Rinascimento. Gli altri risalgono a Platone e ad Aristotele, quando non si spingono fino ai presocratici o addirittura alle antiche filosofie orientali.

Ciò è accaduto anche all'agnosticismo; una dottrina che si prestava mirabilmente a simili esercitazioni, sia per la grande indeterminatezza dei suoi contorni, sia per il fermento d'odj e di amori da essa suscitati nei dominj della filosofia, della religione, della scienza e della politica.

Il Flint, che sull'argomento ha scritto l'opera sino ad oggi più compiuta, afferma non solo che l'agnosticismo *is older than*

Digitized by Google

Christianity or than any European nation, and has followed a course just as real and traceable as that of a religion or a kingdom (1), ma lo ritrova già nelle antichissime filosofie della China, dell' Egitto, della Persia e dell 'India; tantochè divide la storia dell'agnosticismo in tre grandi periodi: orientale, classico, moderno. Altri, come George Lucas non comincia che dalle scuole filosofiche indiane, constatando come *so far as the selfamness of intelligence, sensation, matter is concerned, the Agnostic has made no advance on the ancient Hindu* (2).

Per quanto riguarda le filosofie orientali, non intendiamo controllare codeste affermazioni. Esamineremo invece qual fondamento possa avere la designazione di agnostiche attribuita da codesti autori — e da altri che verremo citando — alle dottrine di alcuni presocratici; e precisamente di quelli che, come Senofane, Parmenide, Eraclito, Empedocle, Democrito, Protagora, sembrano giustificare in qualche modo la designazione e la ricevono con maggior frequenza.

***

Il concetto della limitazione delle conoscenze umane appare molto presto nella storia del pensiero greco. Già nei frammenti dei primi filosofi (3) s' incontrano non di rado espressioni di sconforto per l' ignoranza alla quale l' uomo sembra condannato, per i confini ristretti entro i quali il sapere umano è racchiuso; e sebbene non sia da attribuire alcun valore filosofico alle cosmologie di Esiodo, di Ferecide, di Epimenide, di Acusilao ecc. — strettamente congiunte alla religione e per-

(1) *Agnosticism*, Edinburgh and London, 1909, p. 77.

(2) *Agnosticism and religion*, Baltimore, 1895, p. 19.

(3) Per questi mi son servito del *Philosophorum graecorum fragmenta* G. A. Mullach, Parigi, 1867-75; e delle storie della filosofia dello Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II. ed. del 1876; del Gomperz, *Les penseurs de la Grece*, Losanna, 1904; del Ritter e Preller, *Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta* (curata dal Teichmüller), Gothae, 1875; B. Muenz, *Die Keime der Erkenntnisstheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie*, Vienna 1880; del Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblem im Alterthum: Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Berlino, 1884; del Freytag *Die Entwicklung der griechischen Erkenntnisstheorie bis Aristoteles*, Halle, 1905.

Digitized by Google

vase dal concetto del miracoloso — è tuttavia degno di nota come in esse, che preparano la riflessione successiva intorno ai problemi cosmologici, il principio di tutti gli esseri e di tutti i fenomeni sia posto in qualche cosa d' inesplicabile, di incomprensibile, da cui ogni altra cosa e fenomeno è fatto uscire mediante un'analogia (generazione) tolta dall'esperienza più comune: in Esiodo è il Caos che sta all' origine delle cose, e da esse si generano l'Erebo e la Notte; in Ferecide è Zeus che produce il mondo con la potenza incomprensibile di un dio; in Acusilao è ancora il Caos che esiste da principio e genera due esseri, uno femminile e uno maschile, la Notte e l' Erebo.

Ad ogni modo qui ci troviamo nel dominio dell' imaginazione. La riflessione scientifica sulle ragioni ultime dei fenomeni, sull'origine e il principio di tutte le cose non comincia che più tardi, con le scuole ionica, pitagorica ed eleatica: ed in esse troviamo i primi accenni intorno al fatto del conoscere e ai suoi limiti. Così Alcmeone, medico crotonese e seguace della filosofia pitagorica, quantunque affermi la parentela intellettuale dell'uomo con ciò che è eterno, attribuisce alla sola divinità il potere di conoscere quello che si nasconde sotto le apparenze sensibili: l'uomo non può che congetturarlo *(τεκμαίρεσθαι)*. Ecfante, discepolo di Pitagora e di Democrito, considera gli elementi primitivi dei numeri (atomi) come invisibili, e quindi come inconoscibile l'essenza delle cose.

Con la scuola eleatica s' inizia quella distinzione tra il sensibile e il razionale, che doveva assumere più tardi tanta importanza sia per la teoria della conoscenza che per la metafisica. Il problema che la travaglia, e che sembra farla oscillare tra l'agnosticismo e lo scetticismo, è appunto quello dei rapporti tra il sensibile ed il reale: se questo è uno e immutabile, come può derivarne il variabile ed il molteplice offerto dall' esperienza sensibile? Senofane, il fondatore della scuola, pare consideri talora come inesplicabile il rapporto del sensibile col reale, mentre altre volte par riserbare la verità alla sola conoscenza razionale (1). Ma in realtà egli è convinto che la certezza assoluta è irraggiungibile, che non si può mai avere la perfetta sicurezza di conoscere il vero, cosicchè egli stesso presenta sempre le proprie idee come verosimili: *καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα*

(1) Fr. 14.

Digitized by Google

λέγω περὶ πάντων· εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. Nessun uomo, dice Senofane, ha mai raggiunto nè potrà raggiungere mai una completa certezza intorno agli dèi e a quello che si può dire in una sola parola il Tutto; e dato pure che alcuno riuscisse a scoprire la verità, egli non se ne accorgerebbe, poichè su tutte le cose è distesa l'apparenza. Concetto, questo, veramente importante, e che, considerato in sè stesso, sembrerebbe quasi accennare ad una interpretazione fenomenistica del problema della conoscenza. Alcuni storici della filosofia credettero infatti di riconoscere nel filosofo di Colofone « una coscienza perfettamente sobria e chiara dei limiti della conoscenza umana » (1); per altri la sua dottrina è senz'altro agnostica (2); per altri ancora è una forma di « no systematic skepticism » (3). Noi vedremo tra breve come queste interpretazioni estendano in modo illegittimo la reale portata delle dottrine di Senofane.

In Parmenide e in Melisso l'opposizione tra le due forme di conoscenza è affermata in modo ancora più reciso. Secondo essi, la concezione esatta delle cose non può ottenersi che astraendo dalla molteplicità e dalla mutabilità delle apparenze sensibili, per cogliere quel sostrato semplice ed immutabile che è il solo vero e reale; soltanto la conoscenza intellettuale o astratta conduce alla verità, e soltanto alla ragione spetta di giudicare. Per questo Parmenide esorta a non avere alcuna fiducia nei sensi che sono la causa di tutti i nostri errori, e ad affidarci soltanto alla ragione (4). Melisso, il contemporaneo di Protagora, nella sua prosa chiara e vivace è ancor più esplicito di Parmenide nel condannare la testimonianza dei sensi. In un lungo brano — dopo avere osservato che se noi vediamo e conosciamo in una maniera vera « ogni cosa dovrebbe essere come da principio era apparsa, e non trasformarsi e cambiare di natura ma essere sempre ciò che essa realmente è » (*εἶναι χρὴ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷόν περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι ἕτερον, ἀλλ' αἰεὶ εἶναι ἕκαστον οἷόν περ ἔστιν*), laddove invece tutto si trasforma e tra ciò che una cosa era e ciò che essa è vi ha tanta differenza come tra due oggetti

(1) Gomperz, *Op. cit.*, I, 177.
(2) G. I. Lucas, *Op. cit.*, p. 19.
(3) Lewes, *History of Philosophy*, New York, 1866, vol. I, p. 46.
(4) V. 33 e segg.; anche i v. 52 e segg.

Digitized by Google

senza relazione tra loro — egli viene alla conclusione che, dunque, « noi non vediamo nè conosciamo *ciò che è* realmente » (*ὥστε συμβαίνει μήτε ὁρᾶν μήτε τὰ ἐόντα γινώσκειν*, (1).

Questa sfiducia nei dati della conoscenza sensibile è implicita anche nella dottrina di Zenone, la cui dialettica fornì in buona parte le armi alla critica posteriore dei sofisti. I suoi celebri argomenti contro la pluralità e il movimento, intorno ai quali si sono affaticati i più grandi pensatori da Aristotele a Hegel, convergono tutti nel concludere alla razionale insussistenza di ciò che di più costante e irrefutabile sembra esservi nell'esperienza sensibile « essi mostrano almeno, dice un agnostico moderno, che la possibilità del movimento, quantunque certa come fatto, non può essere concepita come possibile, in quanto involge una contraddizione » (2).

Ma quale significato dobbiamo attribuire a queste primitive dottrine sul valore e sui limiti della conoscenza? Senza soffermarci agli accenni di Alcmeone o di Ecfante, troppo imprecisi ed in parte contradditorj (3), noi non possiamo che considerare illegittimo l'appellativo di agnostica attribuito da alcuni autori alla dottrina eleatica (4). Anzitutto, se essa considera come illusoria la testimonianza dei sensi, accorda però tanta fiducia al potere della ragione, da crederla capace di farci penetrare nell'essenza stessa della realtà; quell'essenza della realtà che l'agnosticismo, in tutte le sue forme, dichiara assolutamente inconoscibile. Parmenide giunge persino a sopprimere ogni differenza fra soggetto pensante e oggetto pensato, enunciando espressamente quell'identità eterna del pensiero con l'essere, che costituisce la formula tradizionale del gnosticismo: « il pensiero è la stessa cosa dell'essere; poichè senza l'essere, sul quale si posa, non puoi trovare il pensiero; il pensiero è identico all'oggetto del pensiero (*ταυτόν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι*

(1) Fr. 17.

(2) W. Hamilton, *Lectures on metaphysics*, Edinburgo, 1859, vol. II, p. 373.

(3) Zeller *Op. cit.* vol., I, p. 453 segg.; 459. Va notato però che in questi ultimi anni i meriti di Alcmeone furono rivendicati dal Gomperz *Op. cit.* I, p. 249, che lo considera come il primo che abbia concepita la subbiettività della sensazione, e dal Diels (*Gorgias und Empedokles* pag. 11) che ne fa l'ispiratore diretto di Empedocle per quanto si riferisce alla teoria della visione.

(4) Oltre il Lucas, già citato, cfr. anche il Flint, *Op. cit.*, p. 83.

Digitized by Google

νόημα) (1). Questa fiducia nella conoscenza razionale non è condivisa da Senofane; tantochè, come vedemmo, alcuni storici della filosofia, basandosi sui suoi lamenti intorno all'incertezza e alla limitazione del sapere umano, lo rappresentano come uno scettico. Ma, osserva lo Zeller « non si deve confondere codesta riserva del filosofo con una teoria scettica, per quanto tale riserva parta certamente da una disposizione al dubbio; poichè se qui è affermata l'incertezza della scienza, essa non è una conclusione ricavata dallo studio generale della nostra facoltà di conoscere, ma è semplicemente un risultato dell'esperienza personale del filosofo » (2).

I concetti degli eleatici sul valore della conoscenza, non risultano infatti da un'analisi psicologica dei poteri umani di conoscere, della quale non si sentiva ancora tutta la necessità, ma sono una conseguenza diretta della loro dottrina metafisica sulla natura dell'essere; la quale si trovava così lontana dall'opinione comune e in così aperto contrasto con l'apparenza sensibile, da non poter essere altrimenti giustificata che negando all'apparenza stessa qualsiasi valore (3). Ciò è tanto vero che nelle ulteriori deduzioni i filosofi eleatici non s'accorgono nemmeno di contraddire apertamente ai loro concetti gnoseologici. Senofane, ad esempio, non ha alcun dubbio sulla verità delle proprie dottrine teologiche e fisiche, e Parmenide fa derivare tanto il pensiero che la percezione dalla stessa fonte, la mescolanza delle sostanze nel corpo umano (4).

---

(1) V. 94 e segg.

(2) *Op. cit.*, p. 504.

(3) « Essi contrappongono la verità all'opinione, — dice il Windelband — ciò che spesso vuol dir soltanto che la loro dottrina è vera, e le opinioni degli altri false. Questo solo per loro è certo: che la loro intuizione personale deve esser attribuita alla riflessione, laddove la gran massa degli uomini persistono nell'illusione del senso ». *Storia della filosofia*, trad. it., Sandron, vol. I, p. 73.

(4) Verso 146 e segg. Aristotele lo pone infatti tra coloro che hanno identificato il pensiero e la sensibilità, *Metaph.*, IV, 5, 1909 b, 12, 21. Osserva anche il Freytag che la sfiducia di Parmenide nella conoscenza sensibile non discende da un esame dei processi percettivi, ma dall'analisi degli oggetti stessi della conoscenza scientifica o filosofica, che, non essendo legittimati dalla percezione, non potevano essere fondati che sul pensiero puro, *auf dem Verstande, dem reinen Denken. Op. cit.*, p. 12-13. Cfr. G. Grote, *Aristotle*, Londra, 1872, vol. II, p. 311.

Digitized by Google

Le stesse considerazioni si possono fare riguardo ad Eraclito. Egli pure considera come ingannevoli i dati offerti dal senso e si lamenta di non trovare in alcuna parte la vera conoscenza; egli pure si mostra sfiduciato davanti all'immensità dell'ignoto che circonda l'uomo, e si accontenta di fare come il cercatore d'oro che trova poco con fatica molta, *χρυσόν οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον* (1). Ma egli pure, come gli Eleatici, non è condotto a tali affermazioni da un qualsiasi esame intorno alle condizioni prime di conoscere, ma soltanto dalla sua personale esperienza e dalla necessità di mantenersi fedele ad una dottrina, che si scostava tanto dalla testimonianza dei sensi da costringerlo a togliere a questa ogni valore; egli pure è così lontano da dubbi scettici e da tendenze agnostiche, da ammettere come possibile all'uomo di liberarsi dalle apparenze illusorie della sensibilità e di penetrare mediante la propria attività intellettuale nell'essenza eterna delle cose (2).

***

Maggiore importanza per l'oggetto della nostra ricerca hanno invece i concetti che, intorno al meccanismo e all'estensione della conoscenza umana, si trovano nei frammenti di Empedocle e di Democrito; importanza non rilevata affatto da quanti si occuparono sino ad ora dell'origine dell'agnosticismo.

Il filosofo di Girgenti, sviluppando un'idea già espressa da Parmenide, spiega la conoscenza sia sensibile che razionale mediante una somiglianza tra gli elementi del nostro corpo e gli elementi delle cose. Perchè si abbia la sensazione, le particelle minutissime e invisibili emananti dagli oggetti devono entrare in contatto con le parti simili degli organi di senso, contatto che può avvenire sia col trasportarsi delle molecole negli organi stessi attraverso i pori, come avviene per l'olfatto e il gusto, sia inversamente come per la vista: quindi « mediante la terra noi vediamo la terra, con l'acqua l'acqua, con l'etere il divino etere, col fuoco il fuoco distruttore, con l'amore l'amore, con l'odio l'odio funesto » (3). Con analogo processo avviene la conoscenza razionale, quantunque essa sia posta dal

(1) Fr. 19; Zeller, *Op. cit.* I, p. 654 e 570.
(2) Natorp, *Op. cit.* p. 104-107.
(3) Versi 321 e segg.

Digitized by Google

nostro filosofo al di sopra di quella sensibile: ogni cosa è dotata della facoltà di pensare, e noi pensiamo ogni elemento mediante l'elemento simile esistente nelle cose, compiendosi tale mescolanza degli elementi in ogni parte del nostro corpo, ma di preferenza nel sangue del cuore.

Da questa dottrina, che per quanto rozza e fantastica costituisce un notevole tentativo di spiegazione del meccanismo del conoscere, si ricava immediatamente una conseguenza molto importante: che cioè soltanto quelle cose potranno divenire oggetto di cognizione, i cui effluvi corrispondano esattamente per forma e per grandezza ai pori dei nostri organi di senso, oppure quelle le cui emanazioni corrispondano agli effluvi emananti dagli organi stessi; le altre, che tale corrispondenza non presentino, ne rimarrano escluse e quindi saranno inconoscibili.

Ed è specialmente dalla teoria della visione, a cui Empedocle diede maggior sviluppo, che tale conclusione sembra balzar fuori più chiaramente (1). L'occhio è composto quasi interamente nel suo interno di acqua e di fuoco, contenuti e protetti tra le finissime membrane della cornea: allorchè gli effluvi ignei o acquei emessi dai corpi s'accostano all'occhio, escono dai fori di questo, per l'alterazione degli elementi simili, e s'avanzano loro incontro le particelle corrispondenti: il contatto degli uni con gli altri, che avviene fuori dell'occhio ma vicino alla sua superficie, produce la sensazione visiva. Ora, il fuoco contenuto negli occhi servendo alla percezione delle sostanze chiare, l'acqua alla percezione delle oscure, e trovandosi le due sostanze in quantità maggiore o minore negli occhi dei diversi soggetti, ne risulteranno in questi dei modi differenti di visione; non solo, ma siccome i pori delle membrane, che rivestono le sostanze della pupilla, non lasciano passare se non quelli tra gli effluvi che ai fori stessi corrispondono, ne consegue che la nostra conoscenza visiva del mondo esterno è sottomessa al realizzarsi di tali condizioni, oltre le quali si dovrà ammettere l'esistenza di un mondo di cose o di fenomeni per loro natura inaccessibili alla conoscenza stessa.

Dai frammenti rimasti non sembra che Empedocle abbia ricavato esplicitamente questa conclusione dalla sua dottrina, nè forse è fuor di luogo ricordare qui la profonda osser-

(1) Questa teoria è riassunta con molta precisione dal Gomperz, *Op. cit.* I, p. 249 e segg.

Digitized by Google

vazione del Batteux: « non si ha mai il diritto di prestare agli antichi le conseguenze dei loro principj o i principj delle loro conseguenze ». È certo però che a tale conclusione, partendo dalle stesse premesse, giungerà di lì a poco un altro grande filosofo, Democrito d'Abdera; e che la dottrina del filosofo agrigentino, considerata nel suo tessuto logico, presenta per la prima volta il concetto di una possibile irreducibilità delle condizioni obbiettive dell'essere alle condizioni soggettive del conoscere. A tale concetto, che poteva schiudergli innanzi agli occhi della mente la visione spenceriana di plaghe dell'essere precluse per sempre alla conoscenza nostra, di un mare infinito per il quale, diceva il Littré, non abbiamo nè barca nè vela, sono forse da riferirsi i noti versi, in cui deplora con accento di tanto sconforto la ristrettezza dei limiti entro i quali è rachiuso il sapere umano:

στε. νωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται·
πολλὰ δὲ δείλ' ἔμπαια, τά τ'ἀμβλύνουσι μερίμνας.
παῦρον δε ζωῆς ἀβίου μέρος ἀθρήσαντες
ὠκυμόροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν,
αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος
παντόσ' ἐλαυνόμενος, τὸ δ'ὅλον μάψ εὔχεται εὑρεῖν·
οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ'ἀνδράσιν οὔτ' ἐπακουστὰ
οὔτε νόῳ περιληπτά. σὺ δ'οὖν, ἐπεὶ ὧδ'ἐλιάσθης,
πεύσεαι οὐ πλέον ἠὲ βροτείη μῆτις δρωρεν.

Interpretato largamente, questo frammento, ch'è uno dei più chiari rimastici, esprime in sostanza i seguenti concetti: assai ristretti sono i mezzi di conoscenza che i nostri organi posseggono, e per di più molte miserie vengono a troncare le nostre assidue riflessioni; dopo una breve e dolorosa esistenza, alzati a guisa di fumo siam portati via dal destino, d'una cosa sola persuasi: che l'uomo può arrivare ad un qualsiasi grado di sapere, può spingere le proprie indagini in qualsiasi direzione, ma non riuscirà mai ad esaurire la conoscenza del tutto; vi sono per tal modo delle cose inaccessibili sia alla nostra esperienza sensibile, sia alla nostra conoscenza razionale; tu dunque, essendo soggetto a tale disgraziata necessità, non potrai mai oltrepassare i limiti che all'umano intelletto sono inerenti.

Ma la conseguenza, contenuta nel principio generale che il simile può agire soltanto sul simile, e che la percezione di ogni cosa avviene per mezzo della parte del nostro corpo ad

Digitized by Google

essa affine, noi la troviamo espressa in modo esplicito in Democrito, che quel principio aveva accettato da Parmenide e da Empedocle. Asserisce infatti Stobeo che « Democrito insegnava esservi una sproporzione tra il sentito e il sensibile, e che la maggior parte delle cose percepibili ci restano affatto sconosciute per la mancanza di ogni relazioue tra esse e i nostri sensi » (*Δημόκριτος πλείους μὲν εἶναι τὰς αἰσθήσεις τῶν αἰσθητῶν, τῷ δὲ μὴ ἀναλογίζειν τὰ αἰσθητὰ τῷ πλήθει λανθάνειν*) (1). Plutarco attribuisce a Democrito un' altra conseguenza della dottrina della relatività della sensazione, che cioè altri esseri diversamente costituiti, compresi gli animali, potessero avere dei sensi che mancano all' uomo (2).

Nè meno significative appaiono le riflessioni piene di sconforto, che anche a Democrito, come già a Senofane, a Parmenide e a Empedocle, sono suggerite dalla insufficienza dei mezzi umani di conoscere, dalle barriere che circondano tutt' intorno i ristretti dominj della scienza. Democrito non è scettico, nè dimostra alcuna tendenza allo scetticismo: lo prova non solo la sua opposizione vivace alla sofistica di Protagora e l' attestazione degli stessi scettici posteriori (3 , ma più ancora il fatto d'aver costruito su basi razionali un sistema scientifico e filosofico, sulla verità del quale non prova alcun dubbio, come non ha nessun dubbio intorno al valore assoluto della proposizione su cui il sistema s' appoggia, che cioè non esistono se non atomi e vuoto (4). I suoi lamenti sulla ristret-

(1) Nel *Florilegium*, IV, 233, ed. Mein. Questa interpretazione del brano di Stobeo credo la più soddisfacente, accordandosi essa con la dottrina del filosofo d' Abdera.

(2) È questo il senso che anche lo Zeller attribuisce al passo curioso di Plutarco, *Plac.* IV, 10, 3: *Δημόκριτος, πλείους εἶναι αἰσθήσεις περὶ τὰ ἄλογα Ζῷα καὶ περὶ τοὺς θεοὺς καὶ σοφούς*,

(3) Zeller, *Op. cit.*, p. 752, n. 3; Natorp, *Op. cit.*, p. 42-55 e segg.

(4) Il Natorp considera per ciò il sistema democriteo come razionalistico, quantunque in senso diverso da quello eleatico: « Hiernach ist man doch genöthigt, das Fundament der atomistichen Ansicht als ein *rationales* zu bezeichnen.... Das « Wahre », die Realität, liegt auch den Atomisten keineswegs in den Erscheinungen der Sinne, sondern in Begriffen des Verstandes; nur nicht in solchen, welche, wie die eleatischen, die Erscheinung einfach und schlechtin negiren, sondern auf sie allerdings eine nothwendige Beziehung haben und ihre Bewährung allein darin finden, dass sie die Erscheinungen erklären, ein Verständniss derselben eröffnen.... Das ganze eigenthümliche Verdienst des Atomismus liegt in dieser grundsätzlichen Klarstellung desjenigen Verhältnisses von Begriff und Sinneserscheinung ». *Op. cit.*, p. 171.

Digitized by Google

tezza del sapere umano sembrano quindi avere un carattere più agnostico che scettico, in quanto non si riferiscono alla impossibilità di cogliere il vero (negli atomi e nel vuoto il pensiero coglie anzi la vera essenza delle cose), ma alla impossibilità, inerente alla stessa natura umana, di raggiungere una conoscenza completa del tutto, di diradare il buio immenso che ci attornia. Quand'egli esclama: « la verità abita nel profondo; nulla percepiamo di certo intorno a nessuna cosa, ma su tutto si forma l'opinione secondo il giudizio preponderante (*οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενὸς, ἀλλ' ἐπιρρυσμίη, ἑκάστοισιν ἡ δόξις*); la realtà è inaccessibile agli uomini, conoscere qual sia ciascuna cosa è impresa ben difficile » (*ἐτεῇ οἷον ἕκαστο', γινώσκειν, ἐν ἀπόρῳ ἐστίν*) (1); noi dobbiamo accogliere queste espressioni come riferentisi non già alla credenza nel mondo dei corpi, e nemmeno all'ipotesi intorno agli atomi, al vuoto e alle proprietà fondamentali della materia, bensì alla imprecisione e alla insufficienza dei nostri stromenti conoscitivi, che ci vietano di squarciare il velo dell'universo. « Il filosofo — osserva il Gomperz — si poneva costantemente questo problema: quali processi reali sfuggenti alla percezione diretta possiamo noi supporre dietro i fenomeni che si impongono ai nostri sensi? Quali movimenti materiali dobbiamo noi presupporre per spiegare i fenomeni senza far violenza alle energie naturali conosciute o alle proprietà delle cose? E questi problemi che assediavano lo spirito dell'abderitano, portato di preferenza allo studio dei fatti particolari, gli facevano sentire costantemente l'insufficienza delle sue risorse interne ed esterne, e gli strappavano codesto lamento senza posa rinnovato, che prova con forza uguale la sua insaziabile sete di conoscere e la critica vigilante che esercitava su sè stesso » (2).

Così possiamo spiegarci la distinzione che Democrito, nei brani riportati incompletamente da Sesto, stabilisce tra le due forme di conoscenza, la chiara e l'oscura: « Vi sono due specie di intelligenza, una *vera e l'altra dubbia* (*ἡ μεν γνησίη ἡ δὲ σκοτίη*); alla *dubbia* appartengono tutte queste cose: la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto, il tatto; la *vera* poi è separata da questa ». Essa comincia « quando la *dubbia* non può più nè vedere, nè udire, nè odorare, nè gustare, nè percepire col tatto le cose perchè esse divengono troppo sottili ». Che De-

(1) Sesto Empirico. *aud. Math.*, VII, 135 e seg.
(2) *Op. cit.*, I, 381-2.

Digitized by Google

mocrito avesse fiducia nella conoscenza vera, cioè nella conoscenza razionale, non v' ha dubbio, e Sesto ricollega il primo brano al secondo con queste parole: *εἶτα προκρίνων τῆς σκοτίης τὴν γνησίην ἐπιφέρει λέγων* ecc. (1).

Però, dopo aver rilevato diligentemente nelle dottrine di Empedocle e di Democrito tutto ciò che poteva in qualche modo giustificare la loro assegnazione alla categoria delle dottrine agnostiche, dobbiamo ora aggiungere che, considerate nella loro portata reale e nello spirito che le anima, nulla legittima una tale assegnazione (2).

Così Empedocle come Democrito sono dogmatici, perchè non dubitano della possibilità di cogliere la vera natura delle cose, che credono anzi di aver fissata nelle loro dottrine. Ma, come questa certezza non vien loro da una critica precedente volta a dimostrare la reale efficacia delle nostre capacità conoscitive, così i loro lamenti sulla ristrettezza del sapere non risultano da alcun esame sulle condizioni della conoscenza, dal quale l' irriducibilità d' una parte del reale al conoscere balzi fuori necessariamente. Risultano invece, come in Eraclito e negli Eleatici, dalla stridente antitesi esistente tra l' apparenza sensibile, l'esperienza costante e comune, e le loro dottrine; dalla difficoltà dei concetti che esse presuppongono o

(1) *Adv. Math.*, VIII, 138. Il Freytag rileva giustamente come alla distinzione posta da Democrito tra qualità soggettive e oggettive (primarie e secondarie) si ricolleghi il principio che la verità e la realtà, anzichè irraggiungibili, si possono cogliere soltanto per mezzo dell'intelletto: « Andere Gedanken mussten hier ergänzend, entscheidend eingreifen, um das System des Atomismus zu schaffen, Gedanken allgemeiner Art, welche sich auf den Unterschied von subjektivem Meinen und objektivem Erkennen.... richten. Und das Prinzip dieser Gedanken ist der Satz, dass nur dem Verstand, nicht aber den Sinnen das wahrhaft Seiende und die wahre Erkenntnis zugänglich sind ». *Op. cit.*, p. 9-11.

(2) Anche per il Fraser Democrito è agnostico, non per aver posto dei limiti alla conoscenza umana, ma per aver negato l'esistenza della divinità, come conseguenza della sua concezione materialistica dell'universo, A. Campbell Fraser, *Philosophy of theism*, Londra. 1889, pagine 43-44. Il Lucas, accogliendo invece l'erronea esposizione delle dottrine democritee fatta da Aristotele, conclude senz'altro che « then must Democritus be reputed among the Greeks as the parent and founder of existing Agnosticism ». *Op. cit.*, p. 24. Vedasi la critica dell'interpretazione aristotelica in Natorp, *Op. cit.*, p. 172-178.

Digitized by Google

escludono, specialmente dei concetti di divenire, di perire e di mutamento qualitativo in Empedocle, dei concetti di pieno e di vuoto in Democrito, della causa del movimento primordiale, della identità e immutabilità degli atomi in rapporto alla varietà e al cangiamento delle cose derivate. Nè dovette esservi estraneo un senso indefinibile di disagio, derivante dalla coscienza oscura dell'enorme sproporzione esistente tra la vastità delle teorie, l'universalità delle spiegazioni e l'eseguità dei dati conoscitivi sui quali esse si reggevano. È un sentimento che tutti i filosofi naturalisti, per quanto dogmatici, devono aver provato, e in misura tanto maggiore quanto più limpida era in essi, come in Democrito, la coscienza dell'onestà scientifica (1) e più vivo il desiderio di estendere l'osservazione e la spiegazione ai singoli fenomeni, anche ai più minuti. Quante volte, davanti alla impossibilità di ridurre ai proprj principj i nuovi dati che l'osservazione assidua gli veniva offrendo, il pensatore d'Abdera non dovè provar vivo il senso di tale sproporzione, se egli diceva, come riferisce Dionigi (2) che avrebbe preferito una sola scoperta scientifica a tutto l'impero di Persia!

***

Col sorgere della sofistica, i vaghi lamenti dei filosofi anteriori sui limiti ristretti del sapere umano e sull'incertezza della conoscenza sensibile, si trasformano in un universale scetticismo, che esclude la possibilità così della scienza come della filosofia. Dobbiamo dunque escludere *a priori* qualunque punto di contatto tra codesta dottrina e l'agnosticismo, pur riconoscendo l'efficacia indiretta che essa, col far convergere il pensiero umano dalla investigazione della realtà esterna allo studio di sè stesso, doveva esercitare sulla impostazione del problema dei limiti della conoscenza.

Ma ben diverso è in proposito il giudizio di alcuni moderni storici della filosofia greca. Esagerando il movimento di reazione iniziato dall'Hegel e dall'Hermann contro le antiche accuse onde la sofistica era oggetto, essi non solo ne esaltano oltre misura il valore intrinseco e l'importanza storica, ma cercano anche di scolpare i due capi della scuola dalla

(1) Per la quale è stato, a torto, rimproverato dal Ritter, *Op. cit.* p. 601.

(2) Riportato dallo Zeller, *Op. cit.*, p. 830, n. 8.

Digitized by Google

taccia di scetticismo. Secondo il Grote, il Gomperz e il Laas, per non citare che i più recenti, Protagora e Gorgia non negarono il valore totale della conoscenza, ma soltanto la possibilità di sorpassare i limiti dell'esperienza sensibile e di raggiungere il reale in sè stesso; dalla vanità dei tentativi fatti dai loro predecessori per risolvere il problema dell' universo, essi derivarono la conclusione che nelle nostre facoltà stanno ad un tempo le condizioni e i limiti insorpassabili di ogni conoscenza; quindi anzichè scettici si devono considerare quali agnostici, e precursori diretti del relativismo kantiano.

La questione è molto complessa, e un esame anche rapido ci porterebbe oltre i limiti impostici in questa nota. Toccheremo quindi solamente quello che è, o ci sembra essere, il vero nocciolo del problema.

Com'è noto, dei numerosi scritti protagorei non rimangono che assai scarsi frammenti, il più importante dei quali, che si trovava in principio del libro *Intorno alla verità*, esprime la sentenza che *l' uomo è la misura di tutte le cose, sia di quelle che sono per quanto riguarda il conoscere come sono, sia di quelle che non sono per quanto riguarda il sapere come non sono* (*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*) (1). È noto pure come tutto il valore filosofico dell'aforisma dipende dall'estensione che si attribuisce al concetto di « uomo »; se codesta estensione si assume come massima, la proposizione ha un significato generico, abbracciando *tutti gli uomini in quanto tali;* se invece si assume come minima ha significato individuale e si riferisce a *ciascun uomo per sè stesso.* Col primo — l'uomo è la misura di tutte le cose — ci troviamo innanzi ad una dottrina relativistica che, escludendo la possibilità della conoscenza all' infuori e indipendentemente dalle speciali

(1) Riportato nel *Teeteto*, 152, e da Diogene Laerzio, IX, 51. L'interpretazione che io dò a questo passo concorda, per quanto meno letterale, con quello dello Zeller: « der Mensch ist dass Mass aller Dinge, des Seienden für sein Sein, des Nichtseienden für sein Nichtsein », *Op. cit.*, I, p. 982, n. 1; ma più ancora con la versione francese che il Boutroux, precisando meglio il senso del *für*, ha dato nella sua trad. dell'opera dello Zeller: « l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, pour ce qui est de savoir comment elles sont, et de celles qui ne sont pas, pour ce qui est de savoir comment elles ne sont pas », vol. II, p. 498, Parigi 1882. Quanto al titolo preciso dell'opera protagorea cfr. Natorp, *Op. cit.*, p. 58-62.

Digitized by Google

condizioni umane (facoltà di conoscere), non nega la possibilità di raggiungere il vero, e quindi la legittimità della scienza, ma lo pone come relativo e limitato al realizzarsi delle condizioni stesse. Il secondo — ciascun uomo è misura di tutte le cose — è invece l'espressione del più assoluto soggettivismo, ossia dello scetticismo, in quanto, riducendo il vero ad una mutevole apparenza individuale, abolisce effettivamente sia la verità che la conoscenza e la scienza.

L'interpretazione individualistica fu sino ad ora accolta dalla maggior parte degli storici della filosofia, come quella che naturalmente si accorda con la dottrina complessiva di Protagora e con l'indirizzo generale della sofistica. Ma contro di essa sono sorti in questi ultimi tempi il Peipers, il Laas e sovratutto Teodoro Gomperz, che, fondandosi in parte sopra l'esame dei frammenti protagorei, in parte sopra una critica del *Teeteto* platonico, ha creduto di poter dimostrare rigorosamente la legittimità dell'interpretazione generica (1). Secondo il Gomperz, se il sofista d'Abdera avesse voluto fare dell'individuo la misura di tutte le cose, avrebbe dovuto riferirsi o all'esistenza o alle proprietà delle cose: ma la prima ipotesi non s'accorda coi fatti, in quanto essa farebbe di Protagora un fenomenista al pari di Antistene, laddove altri frammenti ci mostrano che egli credeva alla realtà obbiettiva del mondo

(1) Il Grote, tornando sulla questione nel suo *Aristotle*, Londra, 1872, vol. II, p. 148-49, riafferma quanto aveva già sostenuto nel *Plato and the other comp. of Sokrates*, vol. II, p. 325-363, che cioè il concetto protagoreo « is nothing more than a clear and general declaration of the principle of universal relativity »; esso esprime in forma teorica il fatto d'evidenza immediata che « belief and affirmation have no meaning except in relation to some believer, real or supposed... *ossia che* object and subject are inseparably implicated ». Il Laas, nelle sue ultime ricerche sopra Protagora, sostenne l'interpretazione generica dell'*ἄνθρωπον* in Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie, VIII, 479 e segg. Del Gomperz, *Op. cit.*, I, 477 e segg. Per il Laas il sofista d'Abdera si deve considerare addirittura come il fondatore del metodo sperimentale e il padre del positivismo: vedasi ad es. a p. 188-189 vol. I dell'*Idealismus und Positivismus*, Berlino, 1879-84: « Wenn irgend ein Einzelner, so muss Protagoras als der Vater *des Positivismus* betrachten werden; er kann es wenigstens gewiss in demselben Sinne, wie Platon als der Vater des Idealismus gilt » ecc. Un buon riassunto della dibattuta questione, corredato di ricche note bibliografiche, ha dato A. Levi, *Contributo ad una interpretazione del pensiero di Protagora*, Venezia, 1906.

Digitized by Google

esteriore testimoniata dai sensi, e sosteneva che la scienza deve fondarsi esclusivamante sul metodo sperimentale, cioè sulla percezione sensibile; la seconda urta anzitutto colla grammatica, sia perchè attribuisce il significato di *come* alla particella ὡς, la quale invece vale grammaticalmente *che* (di quelle che sono, *che* esse sono, di quelle che non sono, *che* esse non sono), sia perchè il membro della frase negativa non ha alcun senso ragionevole tradotto col *come* (di quelle che non sono, *come* esse non sono) essendo assurdo parlare di qualità di ciò che non esiste; di più non è ammissibile che Protagora iniziasse il suo libro proclamando un verità così subordinata e speciale, come quella del variare delle percezioni sensibili da individuo a individuo. Dunque la proposizione homo-mensura ha valore generico, significa che l'uomo o la natura umana è la sola misura dell'esistenza delle cose, e implica questo pensiero accessorio: noi uomini non possiamo superare i limiti della nostra natura; la verità, per quanto ci è accessibile, deve trovarsi entro questi limiti; rigettare la testimonianza delle nostre facoltà percettive è rinunciare nello stesso tempo all'unica fonte della conoscenza e all'unico criterio della verità.

Notiamo subito che l'ultimo argomento contro la seconda ipotesi, oltre al fondarsi sull'arbitraria assunzione che la prima frase d'ogni libro debba necessariamente esprimerne il concetto fondamentale, non è che un circolo vizioso, in quanto presuppone quel non scetticismo di Protagora che doveva invece dimostrare. Infatti, il variare individuale delle percezioni sensibili poteva essere considerato da Protagora come una verità d'ordine particolare e subordinato, solo nel caso ch'egli non fosse scettico; ma se scettico era realmente, essa doveva invece assumere a' suoi occhi tutto il valore di un argomento fondamentale. Nè più solide sembrano le due obbiezioni grammaticali contro la stessa ipotesi. Perchè esse fossero veramente conchiusive, occorreva dimostrare che l'ὡς non può avere altro valore se non quello di *che* (= ὅτι); ma poichè tutti i trattatisti sono concordi nell'attribuire alla particella entrambi i significati (1), e poichè il membro della frase negativa conserva

(1) Il Christ, *Geschichte d. griech. Litteratur*, München, 1898, pagina 417, avverte che l'ὡς va tradotto con *dass* non con *wie*, senza spiegarne le ragioni ma traendone questa conseguenza: « Dadurch gelangte er (*Protagora*) zu einen ausgesprägte sensualistischen Skeptizismus, wonach es nichts Fester und Bleilendes, weder in den Dingen

Digitized by Google

il suo senso anche coll'uso del *come*, così la prova grammaticale non raggiunge il suo scopo.

Nella inderminatezza della particella in discorso a noi pare anzi di scorgere un'altra prova del significato scettico del frammento protagoreo; il quale non intende riferirsi specificamente nè alle proprietà nè alla realtà obbiettiva delle cose, ma al contenuto complessivo della nostra conoscenza, che è la misura di tutto. L'antropometrismo — il Gomperz sembra averlo scordato — erigendo ad assoluto il dato d'ogni singola coscienza individuale, non fa distinzione tra proprietà ed esistenza indipendente delle cose; il suo carattere proprio, per il quale si differenzia profondamente così dal relativismo come dall'idealismo soggettivo o gnoseologico, consiste appunto nel limitarsi a constatare che d'ogni cosa è misura l'io dell'individuo, *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*.

Con ciò cade anche l'altro corno del dilemma nel quale, secondo il Gomperz, si troverebbero stretti i seguaci dell'interpretazione tradizionale. Protagora non è fenomenista agnostico, ma scettico, perciò lungi dallo spingersi oltre i confini della propria coscienza per negare dogmaticamente l'essere obbiettivo, rimane racchiuso nella constatazione del valore assoluto della coscienza stessa, ossia del soggetto empirico. Egli insomma conserva rispetto al problema metafisico la stessa attitudine mentale assunta davanti al problema teologico e al problema scientifico. « Per quanto riguarda gli dei, io non so nè se essi sono, nè se non sono; poichè molte cose impediscono di saperlo, sovratutto l'oscurità della questione e la brevità della vita umana » (*περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθ'ὡς εἰσὶν οὐθ'ὡς οὐκ εἰσὶν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου*) (1). L'importanza di questo prezioso frammento, sul cui significato non è possibile alcun dubbio, sta appunto nel provarci che lo scetticismo penetrava tutta la coscienza filosofica di Protagora, così da estendersi

---

noch im Wissen gibt, und wonach wir nur sagen können, wie die Dinge uns jedesmal zu sein scheinen, nicht was sie immer und was sie an sich sind. Da er auf solche Weise eine objektive Wesenheit der Dinge leugnete, so war ihm der Mensch zum Mass der Dinge in seinen positiven wie negativen Aussagen ». Come vedremo fra breve, la negazione della realtà obbiettiva delle cose è propria dell'idealismo gnoseologico non dello scetticismo.

(1) Riportata da Diogene Laerzio, IX, 51.

Digitized by Google

a tutti i suoi oggetti; chè se qui esso non si richiama all'argomento gnoseologico, ma alla brevità della vita e all'oscurità della questione, ciò si deve attribuire unicamente alla particolarità del problema, richiedente una particolare dimostrazione (1). Tanto vero che rispetto al problema scientifico il sofista d'Abdera espone il proprio scetticismo sotto una forma ancora diversa, giustificandolo con la soggettività della sensazione: « non esiste scienza valida per tutti, ma soltanto sensazione » (*οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη, ἢ αἴσθησις*) (2). Il che equivale a dire che non può esservi una scienza obbiettiva universale, poichè non vi è altra cosa che la sensazione, e la sensazione è un fatto soggettivo, individuale.

E alla soggettività assoluta della sensazione Protagora doveva infine essere condotto da tutta la tradizione filosofica del suo paese. È noto che gli atomisti, dalla cui scuola probabil-

(1) Secondo il Gomperz se Protagora fosse stato realmente scettico in luogo di richiamarsi all'oscurità della questione e alla brevità della vita, avrebbe dovuto dichiarare che gli dei esistono per quelli che credono in essi, non esistono per quelli che non credono (I, 483-84). Ma la vera importanza del frammento non sta nella seconda parte, che riguarda le prove, bensì nella prima, che esprime innegabilmente una sospensione scettica. Ed è naturale che per giustificare tale attitudine Protagora dovesse ricorrere ad argomenti diversi da quelli gnoseologici, non essendo gli dei oggetto di conoscenza sensibile, diretta. Lo prova il fatto che anche gli altri sofisti, Trasimaco, Crizia, Prodico giustificavano la loro attitudine in faccia alle divinità popolari con argomenti ricavati dalla storia, dalla diversità delle religioni, dall'ignoranza degli uomini primitivi ecc., non mai dalla soggettività della sensazione.

(2) *Teeteto* 151, e 160 d. Platone dichiara espressamente di aver dato alla proposizione *τρόπον τινὰ ἄλλον*; ma, come osserva lo Zeller (I, 983, n. 1) non è questa una ragione sufficiente per negare di Protagora il fondo della teoria che Platone mette nella sua bocca; come non si può accettare, perchè inconciliabile con tutte le testimonianze pervenuteci intorno a Protagora, l'interpretazione secondo la quale essa esprimerebbe che vi è una scienza, e che questa coincide con la sensazione. Cfr. anche Natorp, *Op. cit.*, p. 14 e segg., ove mostra come a Platone siano invece da attribuirsi le deduzioni: « Folgerung Platons ist, dass *αἴσθησις = ἐπιστήμη* sei; auch der Satz welcher die Volgerung vermittelt, die Gleichung nämlich von *φαίνεσθαι* und *αἰσθάνεσθαι* (pass.), könnte noch ihm angehören; das Uebrige (von *φησὶ γὰρ που* bis *ναί*) gibt Platon unbedingt als Lehre des Protagoras; es muss ebenso, dem genauen Wortsinn, ich sage nicht, auch dem Ausdruck nach, in seinem Buche gestanden haben »; p. 15.

Digitized by Google

mente uscì Protagora, abderita, concordavano con Anassagora, con Empedocle e con le scuole mediche del tempo, nel considerare la sensazione come un fatto risultante dal doppio movimento della cosa sentita e dell'organo di senso (1). Ora, è evidente che se la sensazione è il prodotto di due moti che s'incontrano, viene ad essere un fenomeno nuovo rispetto ad entrambi: determinata dalla cosa sensibile e dal soggetto senziente, è però diversa dall'una e dall'altro come l'ombra di un albero proiettata dal sole sul terreno è differente dal sole e dal terreno. Protagora non fece che portare agli estremi limiti questa veduta Egli insegnò che in ogni movimento bilaterale si forma una dupliclità: nell'uomo l'*αἴσθησις*, la sensazione, è relativamente alla cosa l'*αἰσθητόν*, il contenuto della sensazione, cosicchè la sensazione è il sapere pienamente adeguato al sentito, ma non il sapere della cosa (2). Nessuna sensazione conosce la cosa. Solo si può dire che ogni sensazione è vera, perchè nel momento in cui essa si produce, si produce anche rispetto alla cosa il contenuto in essa rappresentato come *αἰσθητόν*. L'uomo insomma non conosce le cose come sono, ma le conosce come sono per lui, *e solo per lui*, nel momento della sensazione: in questo momento esse sono per lui quali egli se le rappresenta.

***

La nostra ricerca ha avuto risultati puramente negativi: ma non si riduce a una semplice questione di nomenclatura filosofica. Prescindendo dai nomi, e giovandoci di lunghe indagini già compiute sull'argomento (3) noi possiamo riaffermare che il concetto di una realtà trascendente in modo assoluto i poteri della conoscenza umana, suppone quel maturo sviluppo del problema gnoseologico, che è raggiunto soltanto ai tempi nostri.

Mentre, com'è noto, nella filosofia antica e dell'età di mezzo esso non esiste quale problema a sè, ma quale parte di altri problemi, metafisici, etici, religiosi, ai quali si considera subordinato, con l'iniziarsi della filosofia moderna si impone non

(1) Heser, *Lehrbuch d. Geschichte d. Medizin* Jena 1875, vol. I.

(2) Windelband, *Op. cit.*, vol. I, p. 112-13.

(3) C. Ranzoli, *L'agnosticismo, i suoi significati e le sue forme* in *Linguaggio dei filosofi*, Padova, 1911, p. 105-154; Id. *L'agnosticismo nella filosofia religiosa*, Padova, 1912.

Digitized by Google

solo come oggetto distinto di ricerca, ma diviene a poco a poco il centro stesso intorno a cui tutto il pensiero filosofico si muove. Questo spostamento di direzione dell'indagine filosofica non poteva a sua volta determinarsi se non in seguito al maturare d'una serie di fattori storici, psicologici e scientifici, che coincidono appunto col dischiudersi dell'età moderna. Bisognava che lo stimolo del dubbio, liberando le menti dal giogo delle dottrine tradizionali e del principio d'autorità, spingesse i filosofi a cercare un fondamento più saldo al sapere umano. Il senso psicologico, l'attitudine all'esame interiore, già preparato, in certo senso, dal misticismo medievale, doveva affinarsi e svolgersi libero da ogni arcigna sorveglianza religiosa, così da rendere sempre più profonda quella conoscenza dello spirito e delle sue leggi, che soltanto l'introspezione può dare. Ed era infine necessario che il sapere scientifico raggiungesse un certo grado di sviluppo, e si offrissero all'attenzione dei pensatori i primi meravigliosi risultati dell'indagine sperimentale: ciò doveva far sentire tutta l'importanza di un esame preliminare, volto a stabilire l'efficacia degli strumenti conoscitivi e il valore dei supremi principj scientifici.

L'azione di questi fattori è lenta e varia, anche per l'introdursi fra essi di altri elementi, non ultimo dei quali la personalità stessa dei filosofi. Perciò il problema della conoscenza non assume dal principio la sua posizione perfetta, nè poteva assumerla per la legge stessa dell'evoluzione del pensiero; procede per gradi, atteggiandosi diversamente nei diversi indirizzi e nei periodi successivi. Così mentre l'indirizzo sperimentale, che fa capo a Galileo e a Bacone, si rivolge specialmente a rinnovare i metodi e a porre su solide basi l'esperienza scientifica; la corrente razionalistica, iniziata da Descartes, si propone specialmente di far l'analisi dello spirito e delle sue cognizioni, di cercare il supremo principio razionale dal quale si svolgono e sul quale si fondano; e la corrente critica, che comprende Locke e Hume, si volge specialmente a determinare la genesi e i limiti delle conoscenze umane. Il genio di Kant, abbracciando nella Critica le tre tendenze e facendone gli aspetti diversi di un problema solo, sistemò per primo le basi sulle quali dovrà erigersi ogni futura costruzione gnoseologica.

Nella teoria generale della conoscenza si possono distinguere due ordini principali di problemi. I primi riguardano l'origine logica, il valore e la portata obbiettiva dei metodi delle singole scienze, dei loro principj, delle loro ipotesi, dei loro risultati; i secondi invece si riferiscono alle origini psico-

Digitized by Google

logiche delle nostre stesse facoltà di conoscere, alla loro particolare natura, ai loro supposti limiti. Lo studio dei primi costituisce l'epistemologia (*Wissenschaftslehre, Epistemology*), lo studio dei secondi la gnoseologia propriamente detta (*Erkenntnisslehre, Gnosiology*). Entrambe si esercitano sullo stesso fatto fondamentale e corrispondono ad un'unica esigenza dello spirito umano; ma mentre l'epistemologia considera la conoscenza in dettaglio e *a posteriori*, nella diversità delle scienze e degli oggetti piuttosto che nella unità dello spirito, la gnoseologia è invece l'analisi riflessa della stessa facoltà di conoscere, studiata in generale ed *a priori* con metodo logico analogo a quello adoperato da Kant (1).

I problemi che la gnoseologia cerca di risolvere si possono ridurre a quattro, che riguardano l'origine delle conoscenze umane, la loro validità, i loro limiti, la natura dei loro oggetti. Ciascuno di essi si ricollega a tutti gli altri e la soluzione dell'uno segue e determina quella degli altri. Ma considerandoli distintamente si possono esporre così: Le nostre conoscenze sono originate e costituite unicamente dalle sensazioni? o dalla sensazione e dalla riflessione miste insieme? o da principj supremi che fanno parte della natura stessa della nostra ragione e servono a illuminare l'esperienza? o risultano infine d'una materia fornita dai sensi e di forme universali e necessarie date dall'intelletto? Le nostre conoscenze sono rappresentative di un reale esterno, che esiste e funziona indipendentemente da esse, oppure esauriscono in sè medesime tutto il reale, che si risolve per tal modo nella conoscenza che ne abbiamo? Le nostre conoscenze ci dànno il reale quale esiste fuori di noi? le leggi delle cose sono anche le leggi del nostro pensiero, oppure tra pensiero e cosa non esiste che un semplice rapporto di analogia? o non possiamo in nessun modo giungere alla verità perchè i sensi ci ingannano e la ragione è condannata a irretirsi in eterne contraddizioni? Finalmente: data l'esistenza di un reale, qualunque sia la sua costituzione, possono le nostre

(1) Questa distinzione della teoria della conoscenza in epistemologia e gnoseologia a me pare la migliore, allo stato attuale della questione, e la proposi anche al *Vocabulaire philosophique* (v. l'articolo *Gnosiologie*) che la « Società francese di filosofia » vien pubblicando sotto la direzione del Lalande. Esiste però in proposito qualche disparità di vedute tra i filosofi contemporanei, dovuta in buona parte alle differenze della relativa terminologia.

Digitized by Google

attività conoscitive, qualunque sia la loro origine e la loro natura, coglierlo in tutte le sue funzioni e in tutti i suoi aspetti, o alcuno di essi trascende le umane capacità di conoscere? In altre parole, esistono regioni dell'essere affatto inaccessibili alla nostra conoscenza, cosicchè il dominio di questa rimanga limitato ad una sfera di quello?

Se si risponde affermativamente a quest'ultima domanda, ci troviamo in pieno agnosticismo. Il quale adunque: *a)* importa una duplice posizione, cioè l'affermazione d'un reale e la negazione della sua conoscibilità; *b)* presuppone in ogni caso una soluzione realistica del problema della conoscenza; *c)* è dottrina ad un tempo gnoseologica ed epistemologica, perchè risulta tanto da una valutazione delle nostre facoltà di conoscere quanto da una determinazione della portata dei concetti adoperati dal pensiero scientifico nella interpretazione del mondo; *d)* non può essere formulato come dottrina filosofica che quando gnoseologia, epistemologia e sapere scientifico abbiano raggiunto un determinato grado di sviluppo.

Digitized by Google